

# **LA RAZÓN COLONIZANTE Y EL RESPETO POR LA PERSONA**

## **ÁMBIGÜEDAD DE LA CONQUISTA ESPAÑOLA Y CONCIENCIA DE UNA HISTORIA COMÚN**

### **RESUMEN**

El trabajo analiza distintos proyectos colonizadores presentes en los conquistadores de América. Ellos muestran los conflictos entre los grupos de poder peninsulares, todos expresión de una misma razón instrumental, sostén de su visión del mundo y de la idea del sentido histórico de su papel.

En el marco de este proceso aparecen, sin embargo, voces que, con matices diferentes, reclaman por los derechos de los colonizados: Tomás L. de Vitoria y Bartolomé de Las Casas, entre otros. La reflexión sobre la dialéctica formal y material entre la pertenencia a un proyecto moderno de dominación y la crítica al mismo sobre la base del reconocimiento cristiano de la humanidad de los aborígenes y sus derechos, conduce a la formulación de los fundamentos de una perspectiva jurídica, política y ética de carácter universalista cimentada en la dignidad propia del hombre y de los pueblos. Esta concepción adquiere relevancia hoy para pensar, desde un abordaje intercultural, los desafíos de la globalización.

### **1. INTRODUCCIÓN**

Al hacer una relectura de los hechos históricos de la conquista, colonización y evangelización española de América durante los siglos XVI y XVII en relación con la Escuela Salmantina, algunos interrogantes relativos a los aspectos comunes con la problemática contemporánea iberoamericana me permitieron observar un fenómeno singular que di en llamar «ambivalencia».

Ambivalencia entre pautas y realización de conductas, entre principios y acciones concretas, entre actitudes de reconocimiento e incorporación de las culturas aborígenes y actitudes de neta y violenta imposición. Todas ellas, en un mismo, único y complejo proceso de conquista bajo el signo de la Cruz, también observables —todas— en monarcas, conquistadores y algunos clérigos.

A caballo entre dos tiempos, o sea, todavía bajo los estertores de un Medioevo profundamente religioso y una Modernidad alentada por una enorme ansia de dominio, España, sus gobernantes y sus pensadores viven —con plena conciencia— esa profunda ambigüedad entre el avance conquistador y el respeto por la persona de los pueblos dominados. La conciencia de esa situación proviene, precisamente, por un lado, del espíritu religioso de sus reyes y por otro, del profundo, exhaustivo y preciso análisis del proceso de conquista llevado a cabo por la Escuela de Salamanca, a partir de las reflexiones de Francisco de Vitoria.

La reina Isabel declara expresamente la no sumisión a esclavitud de los indios llevados por Colón a España, revoca su nombramiento como virrey del Nuevo Mundo por haberlos vendido y en su testamento ruega expresamente que ellos sean bien tratados<sup>1</sup>. La misma preocupación manifiesta Fernando al recibir denuncias del padre dominico Montesinos sobre la explotación de los indios. Efectivamente, Fernando el Católico habría sido el primer monarca occidental en promulgar leyes que hoy podríamos denominar «sociales», tales como las leyes protectoras de Burgos y Valladolid de 1513.

No obstante, ¿en qué medida serían cumplidas estas leyes? El rey continúa recibiendo denuncias como la del P. Córdoba, prior de Santo Domingo, quien llega a proponer al monarca: «... les mande dejar (los indios), que mucho mejor es que ellos solos se vayan al infierno, como antes, que no que los nuestros y ellos»<sup>2</sup>. El gran desafío de los responsables de la conquista y colonización —que es en todos los casos *cristianización*— será, pues, cómo llevar las palabras a las obras, paradójica situación para una obra asumida desde el comienzo en nombre de Cristo.

También Carlos V se enfrenta con el conflicto moral entre el reconocimiento de los derechos de los indios<sup>3</sup> y la necesidad de oro americano que recibe con beneplácito en la Casa de Contratación y utiliza en sus empresas

1 Jean Dumond, *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, p. 272.

2 Cit. por Dumont, pp. 54-55.

3 Expresado, por ejemplo, tanto en las Leyes Nuevas de Indias de 1542, en las que suprime la encomienda, como en los límites puestos a los excesos de los conquistadores en las Instrucciones de 1548.

europas; riquezas que provienen de la violenta expropiación a los pueblos americanos.

¿Cómo haría España para resolver la ambigüedad entre el poder de dominio y el poder de ser *con* el otro, entre el avasallamiento y el respeto al otro —el indio— como tal, en su carácter de persona humana? Esta ambigüedad no podría resolverse en el plano teórico; antes bien, si existía alguna solución tendría que ser forzosamente *práctica*; expresada en *acciones concretas imbuidas por principios*. De otro modo, todas las declaraciones y prescripciones acerca de cómo tratar a los indios correrían el riesgo de ser meras declaraciones desprovistas de fuerza de realización.

Al ver hoy, desde nuestra América, la situación que atravesamos muchos países hispanoamericanos, en los que existe precisa y correcta legislación, pero también múltiples y casi habituales maneras, tanto para no cumplirla como para justificarse por ello, me pregunto si no seremos todavía tributarios de aquella «ambigüedad» entre palabras y actos que ha signado nuestra historia desde la época de la colonización española.

## 2. EL REQUERIMIENTO

A pesar de aquellas leyes y en simultaneidad con ellas, los mismos juristas reunidos en Valladolid producen en 1513 una evidente prueba del poder avasallador de la conquista, el *Requerimiento*, o conminación de indios. Este documento, obra del jurista real Palacios Rubios, es la declaración formal de las conclusiones de la Junta de Valladolid, a la cual, curiosamente, había convocado el propio Fernando el Católico para tratar la problemática del indio. Uno de los consultados, Matías Paz, niega expresamente la servidumbre por naturaleza de los indios<sup>4</sup>. Sin embargo, la misma junta produce esta declaración en la cual se justifica el avance indiscriminado sobre personas, bienes y territorios, llegando a proponer incluso la esclavitud de los conquistados, apelando al poder divino de Cristo.

El *Requerimiento* debía ser leído a los habitantes de una región antes de ser conquistada, aun cuando ellos no pudiesen comprenderlo. Según el texto, los derechos de España a la posesión de las tierras americanas se fundaban en que Cristo había permitido a su vicario, el Papa «cabeza de todo linaje umano [...] que pusiese su silla en Roma para regir el mundo ... mas también poner su silla en cualquier otra parte del mundo y juzgar y gobernar a todas las gentes,

4 *Ibid.*, p. 273.

christianos, moros, judíos, gentiles y de cualquier otra seta o creencia que fuesen», dice literalmente el documento.

El Sumo Pontífice había donado estas tierras a los Reyes Católicos, les había dado dominio soberano sobre ellas, y les había ordenado predicar la doctrina cristiana y evangelizar. En consecuencia, se requería a los aborígenes a consentir, acatar y obedecer a los reyes de España. En caso de no hacerlo, serían castigados y sometidos por una guerra justa a la esclavitud, expropiación de sus bienes y ocupación de sus territorios. Declara el documento: «Si así no lo hiciéredes, certíficooos que con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra justa por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y Sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mugeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y disporné dellos como su Alteza mandare y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los males e daños que pudiere, ... Y protesto que las muertes y daños que dello se recrecieren sea a vuestra culpa, y no de Sus Altezas, ni mia, ni destos cavalleros que conmigó vinieron»<sup>5</sup>.

En otros términos, podemos afirmar con Todorov<sup>6</sup>: «... los indios sólo pueden elegir entre dos posiciones de inferioridad: o se someten por su propia voluntad y se vuelven siervos, o serán sometidos por la fuerza y reducidos a la esclavitud».

Curiosa contradicción aquella de evangelizar sometiendo a un soberano terrenal, cuando Cristo había proclamado: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», o llevar la palabra sometiendo a esclavitud, cuando ya había tradición de doctrina firme en torno a la condición de *hijo de Dios* de cada hombre y, como tal, *persona*, un ser único, libre y digno de ser amado y respetado en sí mismo y por sí mismo. No obstante, según se expresa en el Requerimiento, la «ayuda de Dios» permite atentar contra la integridad personal de los aborígenes del modo más absoluto (robo, esclavitud). Más aún, se les amenaza con «todos los males y daños que pudiere», de los cuales —paradójicamente— termina por culpárselos.

5 *Cedulario Indiano de Encinas*, 1596: IV, 226-227. 1513; Reproducido, con cambio de los nombres, para N1513; Tb. Nueva España en 1518 y 1523, Tierra Firme 1526 y Perú 1533. Provisiones, Cédulas de Ordenanças, Instrucciones y Cartas libradas y despachadas en diferentes tiempos por sus Magestades los señores Reyes Católicos don Fernando y doña Ysabel, y Emperador don Carlos de gloriosa memoria y doña Juana su madre y Católico Rey don Felipe, con acuerdo de los señores Presidentes y de su Consejo Real de las Indias, que en sus tiempos ha auído tocantes al buen gouierño de las Indias y administración de la justicia en ellas.

6 T. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Bogotá, Siglo XXI, 1992, p. 159.

¿Cómo comprender que el rey Fernando el Católico sancionara leyes para la protección de la libertad del indio, de su derecho a disponer de tierras y bienes, a tener un salario, la protección del trabajo de mujeres y niños y, casi simultáneamente, refrendara este documento? Estamos ante una de las mayores expresiones de la contradictoria relación entre teoría y praxis que signó la conquista y colonización española. Se trata de una compleja composición de aspectos del poder que culmina en una evidente y dolorosa ambivalencia de comportamiento.

### 3. EL PODER DE DOMINIO Y EL DESCONOCIMIENTO DEL OTRO

Daniel Dei, en su obra *Lógica de la distopía*, hace un aporte verdaderamente original a la cuestión del poder, entendido desde un punto de vista filosófico<sup>7</sup>. Concibe el poder como un constitutivo de la existencia humana, ontológicamente signada por la finitud. Dicho de otro modo, considera el poder como un *existenciario*, el cual se define como la concreción espacio-temporal de otro existenciario: la libertad. Por eso afirma «el poder despliega el orden de sentido configurado por la libertad», es capacidad de realización, concreción, objetivación de la libertad, es poner en acto lo que se constituye significativamente mediante la libertad.

Mediante el ejercicio de la libertad el hombre configura el mundo. Pero, si configura un mundo de violencia —por ejemplo—, éste se materializará en relaciones de *poder de dominio*, las cuales son manifestación de una determinada forma de libertad, la *libertad de apropiación*. Si, en cambio, la opción de vida es ganar la libertad *con los otros* y no a expensas de los otros, como plantea el cristianismo, se configurará el mundo según el «poder de ser», el cual no es otra cosa que la expresión de la «libertad de ser».

El texto del *Requerimiento* es una clara materialización del poder de dominio. Sin embargo, se recurre en él a Cristo y al Evangelio, incluso para aliviar la culpa por las acciones que se anuncian. Vale reconocer nuevamente en este punto la paradójica situación en la que se encontró España: asumió la conquista y colonización de América como una empresa de evangelización. En aquellas circunstancias, ella representaba una verdadera *humanización* del aborigen, en la medida en que se la entendiera sobre la base del genuino concepto cristiano de libertad como «libertad de ser». No obstante, en la praxis, aquella propuesta apareció entremezclada con desmesuradas ansias de un poder avasallador, expresadas —por ejemplo— en el deseo de riquezas de los conquistadores. Éstos, en

7 H. Daniel Dei, *Lógica de la distopía*, Buenos Aires, Docencia, 2002.

muchos casos —como surge del análisis del *Requerimiento*— expresan el proyecto de una razón instrumental que busca a cualquier precio el sometimiento e instrumentalización de la persona del aborigen para fines exclusivamente temporales. De tal modo, aquella proeza terminó por materializarse en muchos casos como el avance de la libertad de apropiación; con la consecuente dificultad para reconocer al «otro» como tal, como lo que es, alguien distinto pero a la vez, un semejante.

Ciertamente, España no habría logrado descubrir un *nuevo mundo*, con todo lo que ello significa en cuanto a la posibilidad de integrarlo como tal dentro de su propia identidad, pues, ya se lo desconociese —como Cristóbal Colón, quien consideraba a los pobladores oriundos de América como *parte de la naturaleza*: los veía a todos semejantes entre sí («desnudos y pintados») y sin características distintivas—, ya se los idealizase, a partir de ver en ellos al buen cristiano —como fray Bartolomé de Las Casas—, en ningún caso se los reconocía como a un *otro*. En este sentido afirma Todorov: «Hay que admitir que el retrato de los indios que se puede sacar de las obras de Las Casas es netamente más pobre que el que dejó Sepúlveda: en realidad, no aprendemos nada acerca de los indios. Si bien es indiscutible que el prejuicio de superioridad constituye un obstáculo en la vía del conocimiento, también hay que admitir que el prejuicio de igualdad es un obstáculo todavía mayor, pues consiste en identificar pura y simplemente al otro con el propio ‘ideal del yo’ (o con el propio yo)»<sup>8</sup>. En síntesis, si se los sometía sin reconocerles libertad, tal como relata el historiador de aquellos tiempos, Fernández de Oviedo: «E después de estar metidos en cadena, uno les leía aquel *Requerimiento*, sin lengua o intérprete, e sin entender el letor ni los indios; e ya se lo dijieran con quien entendiera su lengua, estaban sin libertad para responder a lo que se les leía, y al momento tiraban con ellos aprisionados adelante, e no dejando de dar de palos a quien poco andaba»<sup>9</sup>; o si se los idealizaba, como fray Bartolomé de Las Casas, no eran reconocidos como *otro*, como alguien distinto al europeo pero, a la vez, igual en su alteridad y desde su alteridad.

#### 4. FRANCISCO DE VITORIA Y EL RECONOCIMIENTO DEL OTRO

Contrariamente, la profunda reflexión de Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca, arraigada en la clara conciencia del mensaje cristiano y en el conocimiento de las condiciones efectivas en que se materializaba la conquista y

8 O. c., pp. 177 ss.

9 Citado por Todorov, p. 159.

primera colonización, se orienta a descubrir un *otro* en el aborigen americano, en la medida en que reconoce en él la *persona*.

En total coherencia con la doctrina cristiana, pone en tela de juicio la teoría de la donación papal sobre la base de diferenciar netamente el orden natural del orden sobrenatural, sin que ello signifique su desvinculación; al contrario, propone una verdadera integración de ambos. Todo hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios por su naturaleza. Por tanto, de acuerdo con su natural capacidad racional, en el cotidiano trato con las cosas y con sus semejantes, cada hombre hará uso de su libertad, será dueño de sus actos y de sus bienes, en suma, dueño de sí mismo.

Igualmente el aborigen americano —como toda persona humana— se posee a sí mismo y a sus bienes por naturaleza. En ningún caso puede perder el dominio sobre ellos, pues ningún pecado, aunque sea de idolatría o canibalismo, hace perder al hombre su condición personal, ella corresponde al orden de la naturaleza. De ahí que Vitoria considere «hurto o rapiña» despojar de sus bienes a cualquier tipo de infiel.

También muestra la clara conciencia del ser personal en relación con el problema de la evangelización. Va a afirmar: «La guerra no es argumento a favor de la verdad de la fe cristiana; luego, por las armas los bárbaros no pueden ser movidos a creer sino a fingir que creen y que abrazan la fe cristiana, lo cual es abominable y sacrílego»<sup>10</sup>. El infiel no puede ser avasallado en su libertad bajo el pretexto de la fe. Al contrario, se encarga de recalcar su libertad religiosa frente a la coacción para aceptar una determinada fe: «El creer es libre y la fe, un don de Dios»<sup>11</sup>. Francisco de Vitoria preanuncia ya la libertad religiosa, entendida como un derecho natural primordial<sup>12</sup>, y desemboza también el juego del doble discurso tranquilizador de las conciencias de aquellos que evangelizan forzando a «fingir que creen» a quienes no queda otro recurso que aceptar la fe.

Efectivamente, el genuino descubrimiento de un *otro* en el indígena tiene lugar en el pensamiento de Vitoria gracias a que acentúa el carácter personal y libre de todo hombre. Ésta es, precisamente, la condición de un auténtico diálogo o comunicación entre personas y entre pueblos o estados, o sea, «gentes». Entre ellos la justicia y el amor fructifican en la paz y la solidaridad internacio-

10 *Relectio de Indis, I (Corpus Hispanorum de Pace*, edic. crítica de L. Pereña - J. M. Pérez Prendes, Madrid, CSIC, 1967).

11 Mariano Fazio Fernández, *Francisco de Vitoria. Cristianismo y Modernidad*, Buenos Aires, Edic. Ciudad Argentina, 1998, p. 72.

12 Declarada por el Concilio Vaticano II, con su *Dignitatis humanae*, cuatro siglos después. Cf. Fazio Fernández, o. c.

nal. Ciertamente, la independencia e integridad de las naciones, junto a la solidaridad y ayuda mutua en pos del bien común de la humanidad, han de alcanzarse sobre la base del genuino respeto a la persona del otro, ya sea éste individuo o estado.

La escuela salmantina rompe la estructura de la racionalidad imperante y amplía así el horizonte del mundo, pues integra nuevos pueblos como provincias —no como colonias— según el concepto de *dignidad humana*. Dignidad que no proviene de una posición de poder, sino del valor intrínseco de la persona. La propuesta de Vitoria abriría de este modo una nueva perspectiva para la comprensión del hombre y, también, una nueva perspectiva científico-social.

## 5. LA PRAXIS DEL DIÁLOGO

Hoy en día goza de predicamento —al menos en teoría— la llamada ética discursiva o dialógica, la cual propugna precisamente como fundamento de la interacción humana el reconocimiento entre personas, entendidas como interlocutores válidos para argumentar, en un mismo nivel de comunicación. El concepto de un diálogo en condiciones de igualdad e imparcialidad con la expectativa de alcanzar un consenso racional, puede llegar a ser una herramienta válida para promover —en la praxis— relaciones más justas, equitativas y solidarias entre los pueblos.

Vitoria, precisamente, consideró la natural sociabilidad de la persona humana como el fundamento antropológico del *Totus Orbis* o comunidad internacional políticamente organizada. Habría aludido entonces a esa capacidad de diálogo connatural a toda persona, la cual implica la posibilidad de comunicación entre seres libres y autónomos que se reconocen sobre la base del mutuo respeto. De este modo, quedaría prefigurada ya en el siglo XVI la posibilidad del diálogo entre las culturas.

Por otra parte, en la medida en que como auténtico pastor, propuso un modo de evangelizar basado en el respeto y el amor, no quedó en la mera formulación de principios. Al contrario, planteó una verdadera praxis que, gracias al diálogo y la comprensión permitiera el desarrollo de las potencialidades, el perfeccionamiento e incluso la humanización de los aborígenes.

Estas ideas animan también el proyecto de José de Acosta, representante americano de la escuela salmantina. Según Luciano Pereña, Acosta «abre la evangelización de América a la esperanza». Parte de efectuar un diagnóstico sumamente realista, pragmático y eficaz acerca de la crisis de la nueva cristiandad de las Indias. Su plan se convertirá en proyecto de la reforma del III Conci-



lio de Lima y se materializará en catecismos para indios y para españoles. José de Acosta se destaca por el profundo y ecuánime espíritu de educador cristiano y manifiesta en su pensamiento una arraigada unidad entre teoría y praxis. Unidad que, por otra parte, debe alentar siempre a todo proyecto que pretenda promover un auténtico cambio para la humanidad y que, de hecho queda también manifiesta en la tarea de los padres jesuitas en las reducciones del Paraguay. Ellos, formados por Acosta en el Perú, llevan a la práctica su proyecto de evangelización y promoción de los indios<sup>13</sup>.

La ecuanimidad de este fraile es admirable: «Si alguna calamidad hay que lamentar y llorar con abundantes lágrimas en todas estas Indias Occidentales —afirma— es la avaricia y una insaciable codicia que padecen todos, desde el primero al último, desde el sacerdote al profeta»<sup>14</sup>. Más adelante expresa: «Creen los indios que la ley de Cristo no es más que codicia, avaricia y ambición»<sup>15</sup>. Este doloroso reconocimiento no le impide, sin embargo, rendir homenaje también a los misioneros y clérigos que lucharon denodadamente por la formación y conversión de los indios. Acosta mismo se encarga de sintetizar su proyecto cuando afirma: «Primero hay que lograr que los indios aprendan a ser hombres y después a ser cristianos»<sup>16</sup>. Y para ello la libertad de conciencia es la clave: «Ante todo, es necesario cerciorarse de la voluntad de los indios que aspiran a recibir el bautismo...<sup>17</sup>», pues el derecho a ser hombre es el derecho a ser libre<sup>18</sup>.

En síntesis, y tal como nos explica Luciano Pereña: «Este derecho general a la libertad de conciencia se proyectaba socialmente en tolerancia moral y religiosa, pero bajo ciertas condiciones y dentro de la comunidad política en que convivían indios y españoles, bautizados y no bautizados, todos ellos sometidos indiscriminadamente al mismo rey de España. Porque todos son igualmente súbditos y vasallos de la Corona. El principio es fundamental: independientemente de sus creencias religiosas todos los súbditos de las Indias son iguales ante el rey»<sup>19</sup>.

13 Luciano Pereña, *Carta Magna de los Indios*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, 1987, p. 113.

14 *De procuranda Indorum Salute. Pacificación y colonización*, Madrid 1984, p. 191; citado por Pereña, p. 77.

15 *Ibid.*, p. 249.

16 *Ibid.*, p. 539.

17 *De procuranda Indorum Salute. Educación y evangelización*, Madrid 1987, p. 363.

18 *Pacificación y colonización*, pp. 539, 541, 543.

19 Pereña, o. c., p. 82.

## 6. EL RECONOCIMIENTO DE UNA HISTORIA COMÚN

Más arriba he aludido a las éticas que hoy propugnan un cambio y superación en las comunidades humanas sobre la base del diálogo, el encuentro entre seres dotados de «competencia comunicativa». Esto permitiría, por ejemplo, alcanzar mejores condiciones de vida en las democracias actuales. Curiosamente, los pensadores salmantinos, tales como Acosta, ya lo habrían propuesto hace casi cinco siglos y nada menos que respecto al encuentro entre dos culturas tan dispares. ¿Por qué digo esto? Porque ellos reconocen en los pobladores que el conquistador encuentra en América a *seres humanos* dignos de ser tratados como tales, dignos de ser educados y elevados a su verdadera condición. Afirma José de Acosta: «Estos indios no son tales por naturaleza sino por educación y por costumbre. Y los delitos que tales bárbaros cometen, nadie tiene competencia para castigarlos»<sup>20</sup>.

Es preciso admitir que después del descubrimiento del nuevo continente, el mismo proceso colonizador ha debido provocar en España un cambio en el propio ser. La conciencia de ese cambio habría despuntado, precisamente, entre los pensadores de la Escuela de Salamanca, que habrían comprendido el sentido de ese cambio. Al integrar en sí nuevos territorios y culturas, España tendría que reconocerse también a sí misma *desde* los pueblos colonizados, entendidos como parte de la propia identidad. Al ver en el aborigen al *otro* en toda su *humanidad*, en su real estadio de civilización, con todas las potencialidades en condiciones de ser desarrolladas gracias a la educación, estaría reconociendo la tarea que se le imponía como potencia colonizadora: integrar América en la propia identidad, en la propia historia. El interrogante es, entonces, si verdaderamente España lo intentó y, en todo caso, si lo cumplió.

Estoy proponiendo aquí recuperar el sentido histórico común entre América y España. Los seres humanos somos siempre unos con otros en un determinado tiempo común. No compartimos solamente un mundo con contemporáneos, también nos vinculamos con los antepasados y hacemos proyectos en función de quienes nos sucederán. Se posibilita así el campo histórico de la experiencia, gracias a una relación de «acoplamiento» de temporalidades. Tal como afirma Paul Ricoeur, cada conciencia constituye un campo temporal que «se acopla» o se liga a los otros campos temporales y genera una temporalidad de orden superior, que tiene una inteligibilidad propia y que se denomina *historia*<sup>21</sup>.

20 *Pacificación y colonización*, Madrid 1984, p. 293.

21 *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Docencia, 1988, p. 105.

Pero la historia supone, a su vez, un principio que Ricoeur denomina «trascendental» al modo kantiano, es decir aquello que la hace posible. Ese es el principio de *analogía*. Afirma: «La analogía implícita en el acoplamiento es el principio trascendental según el cual el otro es otro yo semejante a mí, un yo como yo. O sea, se produce una transferencia directa de la significación «yo» al otro «yo», eso es posible gracias a la analogía<sup>22</sup>.

Es decir que cada uno está ligado históricamente con los otros y todos pertenecen a una tradición común. En la medida en que se reconocen mutuamente, podrán entablar una relación con los otros «yo» tanto pasados como presentes y «mantener vivas las mediaciones de todo tipo que constituyen el lazo social», afirma Ricoeur<sup>23</sup>. Estoy señalando aquí la importancia de la semejanza con el otro, como medio para recuperar la conciencia de la historia. Los países de habla española pueden llegar a ser una alternativa cultural genuina y diferente de cara al futuro, si parten de reconocer las analogías que, como diría Ricoeur, hacen posible una historia común.

Por otra parte, esto no es ajeno al espíritu con el cual España colonizó América. Es muy significativo que antes de que finalizara el siglo XVI España ya hubiese fundado todas las ciudades, hubiese establecido la legislación y los órganos de gobierno en América<sup>24</sup>. En ese breve tiempo (escasos noventa años) se fundan universidades, se trasladan instituciones y se realizan importantes obras arquitectónicas y urbanísticas que muestran una verdadera «voluntad incorporadora de este nuevo mundo, ciertamente proselitista y segura, incluso fanática, pero no desentendida del otro», tal como interpreta Carlos París en el «Prólogo» al Coloquio Internacional organizado por la UNESCO en París en 1971<sup>25</sup>. Eso explica según el mismo autor el «fenómeno de mestizaje y convivencia cultural, después completado por la emigración europea».

Desde otra perspectiva, aunque atinente a lo que nos ocupa, el historiador español José Luis Comellas hace referencia en su *Historia de España Moderna y Contemporánea*<sup>26</sup> a la ubicación estratégica de la Península y reconoce: «Es casi un isla, y este aislamiento frente al mundo ajeno tiene que proporcionar a los españoles el sentido de algo común... España es 'diferente'. Posee un clima, un tipo de terreno, un temperamento humano, que no encajan del todo en los moldes de lo que solemos entender por Europa».

22 *Ibid.*, p.106.

23 *Ibid.*, p. 107.

24 Cf. A. Tovar, *Lo medieval en la conquista y otros ensayos americanos*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1970, pp. 13-14.

25 *La ciencia y la diversidad de las culturas*, Madrid, Santillana, 1976, p. 23.

26 Madrid, Rialp, pp. 14-16.

Desde lo variado y «paradójico» de ciertos aspectos climáticos: puntos extremos de temperatura respecto de toda Europa <sup>27</sup> o marcas extremas de precipitaciones <sup>28</sup>, hasta una historia de coexistencia y también de lucha entre culturas diversas tales como cristianos, judíos y árabes, o de permanencia de distintos reinos convertidos luego en regiones con llamativas diferencias entre sí, España resulta ser una paradójica totalidad signada por la peculiar tensión entre unidad y diversidad. Tal como afirma Comellas: «Esta otra tensión, unidad diversidad, es también una constante de nuestra historia que en ningún momento podemos perder de vista» <sup>29</sup>.

La tensión entre unidad y diversidad viene a ser otra forma de la ambivalencia y tiene lugar también en la relación entre España y América. ¿Cuál fue el verdadero interés de España en América? ¿Cuál es hoy? Hoy, un español que cruce el océano durante doce horas de vuelo —para llegar a Buenos Aires, por ejemplo— se encontrará hablando el mismo idioma, con costumbres semejantes y con parientes, tanto de sangre como de «espíritu». Y probablemente descubra que tiene mayor afinidad con pueblos americanos que con otros pueblos de su propio continente. ¿Es hoy España conciente de eso? ¿Es conciente de que tiene parte de su ser y de sus costumbres, de que tiene su lengua y su cultura; en síntesis, parte de su *identidad*, en Hispanoamérica? Lo más grande de la historia que tiene España es, precisamente, América; ¿la tomará como parte de su propia historia? Si no lo hace, estará dejando de reconocer su propia identidad. En otros términos, el papel asumido —y no cumplido— con la conquista, si lo determinante fue la evangelización, es ser *en Europa, pero con América*.

¿Por qué no recuperar entonces nuestra tradición —en el mejor sentido hermenéutico del término—, a partir de reconocernos como una alternativa cultural en el mundo contemporáneo?

SILVIA DIANA MAESO

27 Por ejemplo, Sabáñigo (Huesca), 32° bajo cero, y Sevilla, 47,6°.

28 2.300 mm anuales en Bufera (Asturias), y 200 mm en Cabo Gata (Almería), el punto más seco de Europa.

29 *Ibid.*